

Le papyrus de Derveni et son contexte de découverte : parole écrite et rituels funéraires dans la Macédoine grecque antique

*The Derveni Papyrus and the context of its finding. Written word and funerary
rites in Ancient Greek Macedonia*

Valeria Piano



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8112>

DOI : 10.4000/rhr.8112

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2013

Pagination : 233-252

ISBN : 978-2-200-92864-3

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Valeria Piano, « Le papyrus de Derveni et son contexte de découverte : parole écrite et rituels
funéraires dans la Macédoine grecque antique », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2013, mis
en ligne le 01 juin 2016, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8112> ; DOI :
10.4000/rhr.8112

VALERIA PIANO

Fondazione Collegio San Carlo, Modena

Le papyrus de Derveni et son contexte de découverte : parole écrite et rituels funéraires dans la Macédoine grecque antique

La découverte du papyrus de Derveni représente un événement important dans les campagnes de fouilles menées en Macédoine qui ont mis au jour plusieurs nécropoles très riches des IV^e-III^e siècles av. J.-C. Au vu des difficultés d'interprétation générale du texte, on essaiera de tirer quelques éléments de compréhension possibles à partir du contexte archéologique, et des caractéristiques typiques des autres sépultures macédoniennes. Cela nous permettra de réfléchir sur certains aspects religieux du texte, ainsi que sur les circonstances qui ont déterminé le placement du rouleau sur le bûcher funéraire. L'objectif est d'élargir la perspective d'analyse en tirant profit de la consistance herméneutique des passages rituels et religieux du papyrus.

The Derveni Papyrus and the context of its finding. Written word and funerary rites in Ancient Greek Macedonia.

The finding of the Derveni Papyrus represents an important achievement in decades of archaeological excavations conducted in Ancient Macedonia, which have brought to light several very rich necropoles dated to the 4th-3rd century BC. Considering the diversity of opinions over some hermeneutical aspects, it might be fruitful to search for possible elements of better understanding in the archaeological context and in burial customs attested at Derveni and in other Macedonian tombs. This will make it possible to examine certain religious aspects of the text as well as the possible circumstances which made the scroll a funerary offering placed upon a pyre. The objective is to enlarge the analytical perspective thanks to the hermeneutical consistency of the ritualistic and religious passages of the papyrus.

L'intérêt porté au papyrus de Derveni ne vient pas seulement de raisons papyrologiques et de la singularité de son contenu. Il vient aussi du contexte où il a été découvert – une tombe –, à propos duquel plusieurs questions restent sans réponse. La large bibliographie suscitée par ce texte a déjà permis d'avancer notablement dans la compréhension de certains de ses aspects spécifiques. Pourtant, cinquante ans après sa découverte, bien des désaccords demeurent entre les savants sur des aspects aussi généraux que le statut du texte ou les raisons de sa présence dans un contexte funéraire. Mon article expose des recherches en cours, qui mettent précisément l'accent sur les aspects archéologiques capables de fournir une cohérence entre les perspectives eschatologiques portées par certains riches citoyens de la Macédoine antique et les considérations religieuses du rouleau de Derveni.

Sans sous-estimer ce qui distingue l'écriture complexe de la réflexion philosophique du papyrus de Derveni et l'écriture évocatrice, parfois prescriptive, des lamelles d'or mystériques dites « orphiques », nous pensons qu'une analyse s'attachant à la nature de « pièce d'archéologie funéraire » du document de Derveni peut lever le voile sur les raisons qui ont conduit à déposer ce papyrus sur un bûcher. L'hypothèse proposée ici n'est pas celle de l'existence d'une correspondance entre le rite funéraire et les actes sacrificiels attestés dans le papyrus. On cherchera plutôt à montrer que le souci de l'au-delà, commun au texte et au contexte, invite à relativiser les interprétations qui dénie tout intérêt de l'auteur pour les pratiques et croyances religieuses. De surcroît, certains aspects historiques et archéologiques conduisent à considérer ce papyrus comme un témoignage d'écriture religieuse mise sous le nom d'Orphée.

PRÉLUDE

Le papyrus de Derveni a été trouvé en janvier 1962 sur un site, constitué par un ensemble de sept tombes, situé à 12 km au Nord de Thessalonique (le long de la route qui conduit au bassin du golfe

Thermaïque) et connu sous le nom de Nécropole de Derveni¹. À une époque où les trésors de la famille royale de Vergina n'avaient pas encore été retrouvés², cette découverte se révéla tout de suite extraordinaire, car les tombes mises au jour alors³ représentaient l'un des sites funéraires les plus riches découverts jusque-là. Pour presque toutes les tombes, la crémation secondaire est attestée, et la richesse du site se manifeste non seulement par la présence de bijoux, mais aussi par celle de plusieurs vases d'argent et de bronze très précieux, tous ou presque destinés au banquet et soigneusement déposés dans les tombes⁴. Les urnes funéraires découvertes dans les tombes les plus riches (A et B) étaient également des cratères en bronze, dont l'un – le très célèbre «Cratère de Derveni» – conservait les ossements d'un riche couple macédonien enterré sous la protection sacrée de Dionysos et Ariane⁵. Tout près, une autre tombe, bien que sans décorations dionysiaques grandioses, a gardé jusqu'à nous les restes à demi carbonisés d'un papyrus orphique⁶. Le groupe sépulcral est daté entre le dernier quart du IV^e siècle av. J.-C. et le tout début du III^e siècle⁷ – donc après Philippe II et Alexandre le Grand, quand la Macédoine était au faîte de sa puissance en Méditerranée. La tombe A, qui renfermait le papyrus, appartenait à un très riche chevalier, vraisemblablement membre de l'armée du roi⁸. Le *volumen* n'avait pas été déposé dans la ciste funéraire ; il a été découvert au milieu des restes du bûcher

1. Sur la configuration du site, Petros G. Themelis, Joannis P. Touratsoglou, *Οι τάφοι του Δερβενίου*, Αθήνα, 1997 (désormais T&T), p. 23-25, 135-141 ; Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, Kyriakos Tsantsanoglou, *The Derveni Papyrus* (STCPF 13), Firenze, 2006 (désormais KPT), p. 1-3.

2. Manolis Andronikos, *Vergina. The Royal Tombs and the Ancient City*, Athens, 1984 ; Id., «Les tombes macédoniennes», dans René Ginouvès éd., *La Macédoine de Philippe II à la conquête romaine*, Paris, 1993, p. 154-181.

3. Des fouilles plus récentes ont permis de découvrir d'autres tombes, cf. Katerina Tzanavari, Kostas Filis, «Έρευνες στο οικισμό και τα νεκροταφεία της αρχαίας Λητής. Πρώτες εκτιμήσεις», *Το Αρχαιολογικό έργο στη Μακεδονία και Θράκη* 17, 2005 [2003], p. 155-172.

4. T&T, p. 143-169.

5. Eugenia Giouri, *Ο κρατήρας του Δερβενίου*, Αθήνα, 1978 ; Beryl Barr-Sharrar, *The Derveni Krater. Masterpiece of Classical Greek Metalwork*, Princeton, 2008.

6. T&T, p. 28-31.

7. Charalambros Makaronas, «Οι τάφοι του Δερβενίου», *Αρχαιολογικό Δελτίο* 18, 1963 [1965], p. 193-196 ; T&T, p. 183-191.

8. T&T, p. 186-190 ; Beryl Barr-Sharrar, *The Derveni Krater*, p. 44-46.

aménagé pour la crémation du soldat⁹. On pourrait donc supposer que le petit « cylindre » faisait partie du rituel de sépulture¹⁰ et qu'il a été préservé par hasard du feu, ce qui nous permet de le conserver.

Il a été possible de reconstituer la partie supérieure de 27 colonnes d'écriture¹¹ de ce rouleau de trois mètres de long à l'origine¹². L'importance de la découverte s'est immédiatement imposée : même si plus de la moitié du texte est définitivement perdue¹³, la partie conservée appartient à l'un des papyrus les plus anciens que nous connaissons (340-320 av. J.-C.¹⁴) et elle témoigne d'un nom

9. Herbert Hunger, « Papyrusfund in Griechenland », *Chronique d'Égypte* 37, 1962, p. 415-416; Stylianos G. Kapsomenos, « The Orphic Papyrus Roll of Thessalonika », *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 2, 1964-65, p. 3-12; Reinhold Merkelbach, « Die orphische Papyrus von Derveni », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 1, 1967, p. 22-23; T&T, p. 30, 148; Gábor Betegh, « Papyrus on the Pyre. The Derveni Papyrus and its Archaeological Context », *Acta Antiqua* 42, 2002, p. 51-66; KPT, p. 3-4.

10. On a d'abord supposé qu'il confirmait l'utilisation du rouleau pour enflammer le bûcher comme on le lit chez Martial (*Épigrammes*, X, 97,1); cf. Stylianos G. Kapsomenos, « The Orphic Papyrus », p. 4 et Walbank, dans Yannis Z. Tzifopoulos, « The Derveni Papyrus and the Bacchic-Orphic Epistomia », *Trends in Classics* 2, 2010, p. 57). L'hypothèse a été aussi évoquée par Janko, mais pour s'en éloigner (Richard Janko, « The Physicist as Hierophant: Aristophanes, Socrates and the Authorship of the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 1997, p. 62; *Id.*, « The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes Logoi?*): A New Translation », *Classical Philology* 96, 2001, p. 1 et note 1). Le manque d'attestations grecques sur cette pratique et l'existence de tombes contenant des textes écrits assurent que le rouleau fut placé comme offrande funéraire, cf. Gábor Betegh, « Papyrus on the Pyre », p. 56, et Yannis Z. Tzifopoulos, « The Derveni Papyrus », p. 35-36 et n. 6.

11. La partie initiale d'une nouvelle colonne (col. 0) a été récemment ajoutée aux 26 colonnes déjà reconstituées dans KPT par Franco Ferrari, « Frustoli Erranti. Per una ricostruzione di P. Derveni coll. I-III », dans *Papiri Filosofici. Miscellanea di studi VI* (STCPF 16), Firenze, 2011 (désormais Ferrari), p. 41. Sur la base de fragments non encore replacés (KPT, *Plate*, XXVII), on peut supposer que le papyrus comportait originellement au moins 28 colonnes, cf. Richard Janko, « Reconstructing (again) the Opening of the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 166, 2008 (désormais Janko), p. 38; Valeria Piano, « Ricostruendo il rotolo di Derveni. Per una revisione papirologica di P. Derveni I-III », dans *Papiri Filosofici. Miscellanea di studi VI* (STCPF 16), Firenze, 2011, p. 20.

12. KPT, p. 6.

13. La partie inférieure de chaque colonne est définitivement brûlée et ce qui reste des premières colonnes est très lacunaire. Stylianos G. Kapsomenos, « The Orphic Papyrus », p. 3-4; KPT, p. 4-7.

14. La plupart des spécialistes s'accordent sur cette datation : Stylianos G. Kapsomenos, « The Orphic Papyrus », p. 6-9; Maria S. Funghi, « Una cosmogonia orfica nel papiro di Derveni », *Parola del Passato* 34, 1979, p. 18 et n. 2; Richard Seider, *Paläographie der griechischen Papyri*, III.1, Text, 1. Teil : *Urkundenschrift*,

revêtu d'une autorité extraordinaire, celui d'Orphée. On sait que le chantre thrace est présenté dans des sources d'époque classique en relation avec des textes écrits de caractère religieux¹⁵. Toutefois, jusqu'à la découverte de ce papyrus, il était difficile d'évaluer le crédit à accorder à ces témoignages, car la littérature orphique représente un *corpus* complexe au regard duquel, jusqu'à l'Antiquité tardive, il est problématique d'identifier des éléments fondés sur la réception et la diffusion de textes transmis sous l'autorité d'Orphée¹⁶. Les témoignages les plus anciens se perdent dans une nébuleuse opaque de récits traditionnels qui dessinent une scène difficile à circonscrire : d'un côté nous rencontrons fréquemment des attestations dépeignant Orphée comme un initiateur aux mystères et un maître du savoir religieux¹⁷, mais, en même temps, il n'existe pas de textes sûrs autorisant à légitimer ces récits sur la base d'éléments suffisamment stables pour établir une étude historico-religieuse du mouvement orphique durant l'époque grecque classique.

LE PAPYRUS DE DERVENI : DES SCÈNES RITUELLES ET UN ANCIEN *HIEROS LOGOS* ORPHIQUE

Après la découverte du texte de Derveni, bien des questions relatives à la tradition théogonique orphique ont trouvé des réponses¹⁸, mais

Stuttgart, 1990, p. 121-131 ; KPT, p. 8-9 ; Guglielmo Cavallo, Herwig Maehler éd., *Hellenistic Bookhands*, Berlin-New York, 2008, p. 7, 26.

15. En général sur Orphée et l'écriture, Marcel Detienne, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989.

16. Pour les témoignages orphiques, *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Orphicorum et orphicis similium, testimonia et fragmenta*, ed. Albertus Bernabé. Pars II Fasciculus 1 & 2, München-Leipzig, 2004-2005, Fasciculus 3 (Appendix, p. 169-269), Berlin 2007 (désormais OF). Pour la littérature associée à Orphée, voir les communications réunies dans Alberto Bernabé, Francesc Casadesús éd., *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, Madrid, 2008, p. 241-547.

17. Par ex. Hérodote II, 81 ; Euripide, *Hippolyte* 951-954, *Alceste* 965-969, *Cyclope* 646-648, [*Rhésos*] 943-947 ; Platon, *République* 364b-e, *Cratyle* 400c, *Protagoras* 316d ; Aristophane, *Les Grenouilles* 1032 (et voir *infra*, n. 67).

18. Sur les théogonies orphiques, Martin L. West, *The Orphic Poems*, Oxford, 1983 ; Luc Brisson, « Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale : témoignages et interprétations philosophiques, de Plutarque à Jamblique », dans *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 36.4, Berlin-New York, 1990, p. 2867-2931 ; Alberto Bernabé, « Teogonías órficas », dans Alberto Bernabé, Francesc Casadesús éd., *Orfeo*, p. 291-324.

simultanément, d'autres problèmes ont surgi, par exemple relatifs à la provenance de l'auteur qui mélange dialectes ionien et attique, ou à la date de composition. Sans entrer dans les détails, il me suffira de dire que, sur la base des études archéologiques et paléographiques¹⁹, je me rallie aux savants qui situent la composition du texte entre les v^e et iv^e siècles av. J.-C., en identifiant chez l'auteur une forme de pensée pré-platonicienne influencée par plusieurs penseurs présocratiques, plutôt qu'à l'hypothèse d'une origine stoïcienne, qui a été proposée par des courants d'interprétation récents²⁰. Tout fragmentaire qu'il soit, il est possible d'affirmer que le texte était divisé en deux noyaux principaux d'argumentation.

La plus grande partie du papyrus (cols. VII-XXVI) est composée d'un commentaire allégorique à une théogonie orphique dans lequel l'auteur fait alterner des citations poétiques introduites d'une façon technique et une interprétation d'ordre philosophique. Le *μῦθος* sur les successions divines est rapproché d'un discours sur la formation du *κόσμος*, en utilisant une intrigue exégétique fréquemment composée par des jeux étymologisants qui font correspondre aux images mythologiques des dynamiques physiques²¹. L'intronisation de Zeus représente la réalisation de l'ordre cosmologique actuel²², qui n'est pas déterminé uniquement par des dynamiques mécanistes, mais aussi par l'activité d'une puissance divine qui, bien qu'associée à un élément naturel, représente une entité définie dans le commentaire. Elle se présente, en effet, comme un *Νοῦς* ou,

19. Pour la chronologie du site archéologique, *supra*, n. 7; pour celle du papyrus, *supra*, n. 14.

20. Fabienne Jourdan éd., *Le Papyrus de Derveni*, Paris, 2003, p. XXIV-XXV; Luc Brisson, «Zeus did not Commit Incest with his Mother. An Interpretation of Column XXVI of the Derveni Papyrus», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 2009, p. 27-39; Francesc Casadesús, «Similitudes entre el *Papiro de Derveni* y los primeros filósofos estoicos», dans Alberto Bernabé, Francesc Casadesús, Marco A. Santamaría eds., *Orfeo y el Orfismo. Nuevas Perspectivas*, Biblioteca Virtual Cervantes, 2010, p. 192-239. *Contra* Gábor Betegh, «The Derveni Papyrus and the Early Stoicism», *Rhizai* 4, 1, 2007, p. 133-151.

21. Outre les articles réunis dans André Laks, Glenn W. Most eds., *Studies on the Derveni Papyrus*, Oxford, 1997, voir Richard Janko, «The Derveni Papyrus»; Fabienne Jourdan éd., *Le Papyrus de Derveni*, p. XIV-XXIV; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge, 2004, p. 92-181; KPT, p. 19-45; Marisa Tortorelli-Ghidini, *Figli della Terra e del Cielo Stellato*, p. 175-254; Alberto Bernabé, «The Derveni Theogony: Many Questions and Some Answers», *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 2007, p. 99-133.

22. Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus*, p. 224-277.

de façon plus générale, comme un θεός, c'est-à-dire comme une «Intelligence» divine qui s'occupe de la conservation de l'ordre cosmique²³.

Le poème cité devait être un ἱερὸς λόγος, puisqu'Orphée (comme l'auteur l'explique) «fait un discours sacré (ἱερο[λογ]εῖται) depuis le premier mot jusqu'au dernier»²⁴. Cette sacralité est ensuite expliquée par un renvoi à «un vers bien reconnaissable (ou bien distinct)», au moyen duquel le chantre ordonnait aux profanes de «placer des portes devant leurs oreilles», signifiant ainsi son intention de «ne pas donner les lois à la majorité»²⁵. De fait, l'hexamètre auquel l'auteur se réfère est un vers bien connu dans une tradition poétique attestée chez des auteurs tardifs (sous deux formes légèrement différentes), mais présentée néanmoins comme l'*incipit* d'un texte religieux dont la circulation était limitée aux milieux orphique ou pythagoricien²⁶. Un premier élément est donc à prendre en compte : le papyrus de Derveni atteste que cet hexamètre appartient à un poème orphique répandu, du moins dès le début du v^e siècle, et que son interprétation est liée à la circulation limitée du poème. En outre, sa présence dans une colonne consacrée à la nature de la parole du chantre peut représenter un élément de connotation du savoir contenu dans le commentaire, structuré selon une logique dichotomique entre *ceux qui comprennent* la signification véritable des *énigmes sacrées* et ceux qui, au contraire, en sont incapables parce qu'ils sont obscurcis par l'erreur²⁷.

23. Maria S. Funghi, «Una cosmogonia orfica», p. 30; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus*, p. 182-223; Stavros Koulomantas, «The Derveni Papyrus on Cosmic Justice», *Rhizai* 4, 1, 2007, p. 105-132.

24. Col. VII.5-8 *OF* (trad. F. Jourdan). Sur la valeur αἰνιγματώδης de la poésie, Platon, *Alcibiade II* 142a-c.

25. ὦ[ς] δηλο[ί] καὶ ἐν τῷ | ἐκ]ρινήτω[ι] ἔπει. 'θύρας' γὰρ 'ἐπίθεσ[θ]ε' ὁ [κε]λεύσας τοῖ[ς] | ὥσιν] αὐτ[οὺς οὐτι νομο]θετεῖν φη[σιν το]ῖς πολλοῖς, col. VII.8-10 Janko. Cf. Claude Calame, «Le papyrus de Derveni entre pouvoir de la parole orale et pratique de l'écriture : pragmatique initiatique d'un poème orphique et de son commentaire», dans Ioanna Papadopoulou, Leonard Muellner éd.s., *The Derveni Papyrus: Proceedings of the Derveni Papyrus Conference at the Center for Hellenic Studies July 7-9 2008*, *Classics@* 5, 2011 : <http://chs.harvard.edu/wa/pageR?tn=ArticleWrapper&bdc=12&mn=2653>, § 4. Pour d'autres passages où les poètes ne s'adressent qu'à ceux qui sont en mesure de comprendre, Pindare, *Olympique*, 6, 83-86; Bacchylide, fr. 3, 85 Maehl.; Empédocle, fr. 3.4 DK.

26. Cf. *OF* I F (a et b). La première référence à l'image de l'apposition de «portes aux oreilles» se trouve chez Platon, *Le Banquet* 218b.

27. André Laks «Between Religion and Philosophy: The Function of Allegory in the "Derveni Papyrus"», *Phronesis* 42, 2, 1997, p. 121-142; Claude Calame, «Le

Une confirmation supplémentaire de la sacralité non seulement de la voix d'Orphée, mais aussi de sa « vraie » interprétation, se trouve dans la réflexion physico-cosmologique. Même s'il est caractérisé par la présence constante d'un Νοῦς-θεός, le texte prend un ton théologiquement plus connoté dans les cols. XVI-XIX, focalisées sur le prétendu *Hymne à Zeus*²⁸, c'est-à-dire les vers qui chantaient le dieu en le décrivant comme un *basileus*, en même temps commencement et fin de toutes choses. Il est important de remarquer la tentative de faire correspondre l'omnipuissance du Zeus orphique à la nature totalisante de la divinité qui lui est associée, au sein d'une réflexion philosophique qui ne permet pas une distinction claire entre un discours cosmologique et un autre nettement théologique²⁹.

À l'inverse, les premières colonnes du papyrus (I-VI) ne se focalisent pas sur ce *hieros logos*. Bien que controversées du point de vue papyrologique³⁰, elles sont composées de noyaux thématiques qui renvoient à la vie religieuse. Le texte s'ouvre sur une réflexion sur une prière (qui est probablement citée) et sur l'interprétation des *semeia* (col. I), dérivés de pratiques divinatoires ou rituelles, d'ordre funéraire ou à tout le moins chthonien (col. II). De plus, il semble possible d'identifier une attitude de prescription de la part de l'auteur, tout à fait similaire à celle de la deuxième partie du texte³¹. Ainsi, même en matière de pratiques religieuses,

papyrus de Derveni», § 4-5; Anton Bierl, «Riddles over Riddles: “Mysterious” and “Symbolic” (Inter)textual Strategies. The Problem of Language in the Derveni Papyrus», dans Ioanna Papadopoulou, Leonard Muellner éd., *The Derveni Papyrus*.

28. Pour les hexamètres contenus dans les cols. XVI-XIX, cf. *OF* 14 F., dont la première référence est conservée par Platon, *Les Lois* 715e (Édouard des Places, «La tradition indirecte des *Lois* des Platon [livres I-IV]», dans *Mélanges J. Saunier*, Lyon, 1944, p. 34-35); pour les attestations plus tardives, *OF* 31 F., 243 F. Sur l'*Hymne à Zeus*, Alberto Bernabé, «El himno órfico a Zeus. Vicisitudes literarias, ideológicas y religiosas», dans Alberto Bernabé, Francesc Casadesús, Marco A. Santamaría éd., *Orfeo*, p. 67-97.

29. Pour une analyse du rapport entre unité et multiplicité, Alberto Bernabé, «Lo uno y lo múltiple en la especulación presocrática: nociones, modelos y relaciones», *Taula* 27-28, 1998, p. 75-99.

30. Après l'*editio princeps* du texte (KPT), on dispose des éditions de 2008 par Richard Janko, «Reconstructing again» (pour une comparaison, cf. Valeria Piano, «Ricostruendo») et de 2011 par Franco Ferrari, «Frustoli erranti», que j'utilise ici pour les cols. I-III.

31. Franco Ferrari, «Frustoli erranti», p. 43, 46; Alberto Bernabé, «On the Rites Described and Commented upon in the Derveni Papyrus, cols. I-VI», dans Ioanna Papadopoulou, Leonard Muellner éd., *The Derveni Papyrus*, § 2.3, 2.4.

les destinataires reçoivent-ils des instructions sur la nécessité de comprendre les actes sacrés auxquels ils participent, dans une réflexion qui établit des relations importantes avec la deuxième partie du texte pour ce qui relève d'une approche commune des signes – qu'ils soient d'ordre religieux lorsqu'ils dérivent des rituels, ou d'ordre linguistique lorsqu'ils sont constitutifs de la voix sacrée d'Orphée. Un autre noyau important est constitué par une réflexion démonologique complexe (col. III), dans laquelle les démons chthoniens, Érinyes et Euménides, sont entrelacés dans des discours qui devaient probablement faire référence aussi à la situation des âmes après la mort, même sur la base de la conduite de la vie³². Les démons sont à nouveau évoqués dans une confrontation entre *magoi* et *mustai* (col. VI), dans laquelle on peut lire une correspondance entre les sacrifices et enchantements des mages, accomplis pour apaiser les « démons qui font obstacle », et les actions sacrées des initiés, orientées pour leur part vers la pacification des Euménides qui sont associées aux âmes³³.

Dès le début du papyrus, l'auteur s'engage donc dans une discussion de caractère eschatologique, dont la valeur est clairement religieuse et marquée au sceau d'une logique de justice de rétribution *post mortem*. Par conséquent, il est certain que, dans ce texte de nature philosophique, outre les conceptions théologique et téléologique présentes dans le cadre cosmologique de l'auteur, il est possible d'identifier également d'intéressantes implications religieuses.

32. Col. III. 4-9 Ferrari. Ce qu'on peut lire en toute certitude témoigne de la connexion entre les Érinyes (l. 5: Ἐρινύς[ι] et les démons (ll. 5-7: οἱ δὲ | δ]αίμονες οἱ κατὰ... θεῶν ὑπηρέται) sur la base d'une perspective eschatologique et de justice de la rétribution (ll. 8-9: ἄδικοι... αἰτίην [τ' ἔχουσι).

33. ἐν]χαὶ καὶ θυσι[ί]αι μ[ε]λ[ι]σσοῦσι τὰ[ς] ψυχάς, | ἐπ[ι]ωδὴ δ]ὲ μάγων δύν[α-] ται δαίμονας ἐμ[πο]δὸν | γι[ν]ομένο[υ]ς μεθιστάγει, col. VI.1-3; μύσται | Εὐμενίστι προθύουσι κ[ατὰ τὰ] αὐτὰ μάγοις· Εὐμενίδες γὰρ | ψυχαὶ εἰσιν, col. VI.8-10 Janko; pour deux approches différentes d'une forte contamination entre la figure de l'auteur et celle du *magos*, Franco Ferrari, « Rites without Frontiers: Magi and Mystae in the Derveni Papyrus », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 179, 2011, p. 75-82, et Fritz Graf, « Derveni and the Ritual », dans Ioanna Papadopoulou, Leonard Muellner éd., *The Derveni Papyrus*; pour les autres interprétations, cf. *infra*, n. 34 & 44.

UNE ÉCRITURE ANTIRELIGIEUSE ?

Par suite de son hétérogénéité, le texte a été orienté vers des physionomies intellectuelles variées, capables d'être associées à la figure de l'auteur. Pour certains savants, ce dernier serait un *orpheotelestes* assimilable, voire identique, à un *magos* (persan ou «hellénisé»)³⁴; pour d'autres, il serait un exégète ou un esprit éclairé et réformateur sans intérêt religieux, dont le but aurait été de démontrer l'absence de fondement de récits mythiques partagés par les hommes³⁵. Pour éviter les problèmes épistémologiques impossibles à aborder ici de façon suffisamment exhaustive, nous laisserons de côté l'enquête sur la possible identité historique de l'auteur³⁶ ou sur son profil comme professionnel du sacré. En tout cas,

34. Kyriakos Tsantsanoglou, «The First Columns of the Derveni Papyrus and Their Religious Significance», dans André Laks, Glenn W. Most éd., *Studies*, p. 92-138; Martin L. West, «Hocus-Pocus in East and West. Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary», dans André Laks, Glenn W. Most éd., *Studies*, p. 81-90; Glenn W. Most, «The Fire Next Time. Cosmology, Allegoresis and Salvation in the Derveni Papyrus», *Journal of Hellenic Studies* 117, 1997, p. 117-135; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus*, p. 78-83; Alberto Bernabé, «On the Rites», § 8.3; R. G. Edmonds, «Extra-Ordinary People. *Mystai* and *Magoi*, Magicians and Orphics in the Derveni Papyrus», *Classical Philology* 103, 2008, p. 16-39; Anton Bierl, «Riddles over Riddles»; Fritz Graf, «Derveni and the Ritual».

35. Albert Henrichs, «The Eumenides and the Wineless Libation in the Derveni Papyrus», dans *Atti del XVII Congresso Internazionale di Papirologia*, 2, Napoli, 1984, p. 255-268; Giovanni Casadio, «*Adversaria Orphica*. A proposito di un libro recente sull'Orfismo», *Orpheus* 8, 1987, p. 381-395; Jeffrey S. Rusten, «Interim Notes on the Papyrus from Derveni», *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 1985, p. 121-140; Richard Janko, «The Physicist»; *Id.*, «The Derveni Papyrus»; *Id.*, «Orphic Cosmogony, Hermeneutic Necessity and the Unity of the Derveni Papyrus», dans Alberto Bernabé, Francesc Casadesús, Marco A. Santamaría éd., *Orfeo*, p. 178-191; KPT, p. 53-59.

36. À cet égard, les spécialistes ont avancé quelques hypothèses. Euthyphron a été proposé par Charles H. Kahn «Language and Ontology in the Cratylus», dans Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, Richard Rorty, *Exegesis and Argument: in Greek Philosophy Presented to G. Vlastos*, Assen, 1973, p. 156 et note 6 (voir aussi *Id.*, «Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?», dans André Laks, Glenn W. Most éd., *Studies*, p. 55-63); l'hypothèse a été récemment reprise par Kyriakos Tsantsanoglou, «Some Desiderata in the Study of the Derveni Papyrus», dans Ioanna Papadopoulou, Leonard Muellner éd., *The Derveni Papyrus*. Stesimbrote de Thasos a été envisagé par Walter Burkert, «Der Autor von Derveni», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 62 1986, p. 1-5. Enfin Richard Janko («The Physicist»; *Id.*, «The Derveni Papyrus»; *Id.*, «Orphic Cosmogony») a proposé Diagoras de Melos (*contra* Gábor Betegh, *The Derveni*, p. 373-80).

il semble que l'identification d'un intérêt religieux dans le papyrus représente un présupposé fondamental qui permet de comprendre le texte dans sa totalité et d'éclairer les motivations probables de son utilisation dans un rite funéraire. À l'opposé, les interprétations qui ont privilégié les objectifs exégétiques ou antireligieux, tout en soulignant l'attitude critique du commentateur, s'exposent parfois à laisser de côté la consistance herméneutique de tous les passages qui concernent une réflexion liée notamment aux faits de religion. À notre avis, ces passages, en effet, constituent un obstacle de taille pour étayer ce type d'interprétations, car ils conduisent à expliquer le style sarcastique souvent sous-jacent dans les mots de l'auteur par la volonté de nier tout fondement aux pratiques religieuses, et non – comme cela semble plus vraisemblable – par la volonté de condamner l'approche des individus du commun, dépourvus de la connaissance nécessaire.

Une telle attitude apparaît clairement dans la colonne XX, où on peut lire l'expression d'un fort désaccord avec ceux qui s'adressent aux professionnels du sacré pour pratiquer des rituels (ὅσοι δὲ παρὰ τοῦ τέχνην ποιούμενου τὰ ἱερά): le commentateur affirme «s'[en] étonner (θαυμάζεσθαι)» et «avoir pitié (οἰκτε[ί]ρεσθαι)» d'eux. Car non seulement ceux-ci dépensent leur argent en croyant prendre part aux rituels religieux, mais «ils s'en vont privés même de leur espoir» et de la «capacité de jugement», sans avoir appris ou compris quoi que ce soit de ce qu'ils ont vu ou entendu, et sans avoir la curiosité de poser des questions sur cela³⁷.

Cependant, cette position de condamnation absolue ne se lit pas dans tous les passages concernés par des réflexions de nature rituelle. La colonne V fournit, à cet égard, un exemple intéressant. Elle s'ouvre, comme la colonne XX, en se référant aux officiants des pratiques religieuses; mais elle présente une différence notable en incluant l'auteur lui-même parmi ce personnel, comme l'indique le verbe *πάριμεν* employé à la première personne du pluriel qui évoque ceux qui ont l'habitude de consulter les oracles au profit des autres³⁸. Le passage n'est pas dénué de ton sarcastique, mais, comme dans la colonne XX, il s'adresse surtout aux commanditaires de ce

37. Col. XX., en particulier ll. 10-12.

38. αὐτοῖς *πάριμεν* [εἰς τὸ μα]ντεῖον ἐπερ[ω]τήσ[οντες, | τῶν μαντευομένων] ἐν]εκεν, col. V, 4-5 Janko.

genre de spécialistes qui consultaient l'oracle pour savoir s'il était permis de croire «aux terreurs qui venaient de Hadès» (εἰ θέμις ἄπισ]τησαι ἐξ ἙΑιδου δεινά)³⁹. La critique s'appuie sur le constat de l'inefficacité de ces consultations lorsqu'elles sont accomplies au profit de personnes qui, «en ne comprenant pas même les visions du sommeil» ni les autres *omina* divins, sont incapables d'être en mesure de comprendre les réponses oraculaires⁴⁰. Dans ce contexte particulier s'établit une équivalence importante entre *amathia* et *apistia* (ἄπ[ι]στή κῶμα[θίη τὸ αὐτό), dans une scène où pour ceux qui «n'apprennent ni ne comprennent, il ne leur est pas possible de croire»⁴¹.

À la lumière de ces éléments, il semble impossible de toujours accepter, en référence à la colonne V, les interprétations qui situent l'auteur dans une attitude seulement «éclairée», eu égard notamment à l'usage du verbe au pluriel et au rapprochement final entre *amathia* et *apistia*. Même si l'on reconnaît une connotation ironique dans le *πάριμεν*⁴², cela doit signifier une participation active de l'auteur à la consultation oraculaire plutôt qu'un renvoi aux *magoi* de la colonne VI, comme on le suppose parfois⁴³. Non seulement les mages ne sont pas présentés dans un contexte négatif ou ironique⁴⁴, mais, s'ils sont associés au *πάριμεν*, ils deviennent le sujet d'une *oratio recta* dans la colonne V qui ne s'adapterait pas

39. Texte mentionné en suivant l'édition de Franco Ferrari, «Rites without frontiers», p. 75.

40. Col. V, 6-8; cf. Sarah I. Johnston, «Divination in the Derveni Papyrus», dans Ioanna Papadopoulou, Leonard Muellner édés., *The Derveni Papyrus*.

41. ὑπό τ[ε] γὰρ ἁμαρτ<ι>ης | καὶ [τ]ῆς ἄλλης ἡδον[ῆ]ς νενικημέν[οι, οὐ] μανθ[άνο]υσιν | οὐδὲ] πιστεύουσιν... [ἦν γὰρ | μὴ μα]νθάνωσι μ[η]δ[ὲ] γινώ- [σ]κῶσιν, οὐκ ἔστιν ὅπως | πιστεύουσιν, col. V.8-12.

42. Franco Ferrari, «Frustoli erranti», p. 45.

43. Theokritos Kouremenos, dans KPT, p. 53-54, 162.

44. Cf. *supra* n. 33. Sur les points de contact entre la col. VI et la ritualité zoroastrienne: Kyriakos Tsantsanoglou, «The First Columns», p. 111-116; *Id.*, «Magi in Athens in the Fifth Century BC?», dans Seyed M. Reza Darbandi, Antigoni Zournatzi édés., *Ancient Greece and Ancient Iran. Cross-Cultural Encounters, Proceedings of the 1st International Conference (Athens 11-13 November 2006)*, Athens, 2008, p. 31-39; James R. Russell, «The Magi in the Derveni Papyrus», *Name-ye Iran-e Bastan* 1, 1, 2008, p. 49-59; Antonio Panaino, «Aspetti della complessità degli influssi interculturali fra Grecia e Iran», dans Christopher Riedweg éd., *Grecia Maggiore. Intrecci culturali con l'Asia nel periodo arcaico, Atti del 75° anniversario di W. Burkert, Istituto Svizzero di Roma (2 febbraio 2006)*, Basel, 2009, p. 34-40; *Id.*, «I magi in Occidente», dans Gian M. Cazzaniga éd., *Storia d'Italia, Annali 25: Esoterismo*, Torino, p. 60-62.

au style de l'auteur. En outre, la mise en relief de la connexion entre *μανθάνειν-πιστεύειν* et *ἀμαθία-ἀπιστία* nous permet de supposer que les interprétations correctes des réponses oraculaires, des visions du sommeil et des autres *omina* divins sont à considérer comme de réels *pragmata*⁴⁵ auxquels il faut croire, et pas comme des choses incroyables, comme on a pu le supposer⁴⁶. L'identité affirmée entre *μάθησις* et *πίστις* donne la confirmation d'une vision certainement intellectualisée, mais sûrement pas antireligieuse, fournissant des instructions sur la nécessité d'une capacité cognitive dans la vie religieuse aussi, de façon à acquérir une véritable *pistis*, incompatible avec l'*amathia*.

Ainsi, dans les colonnes V et XX, l'auteur emploierait le même modèle de raisonnement vis-à-vis de la *mantikè* et des *hierai* : dans les deux cas, en effet, la critique souligne l'attitude passive envers les pratiques religieuses en utilisant l'exemple de ceux qui, ayant recours aux professionnels du sacré, démontrent, pour différentes raisons, qu'ils n'ont pas la conscience nécessaire. Le cas de la colonne V, toutefois, montre bien que la critique n'est pas une fin en soi, car elle s'accompagne d'un modèle alternatif à suivre dans la vie religieuse.

LES RITES FUNÉRAIRES À DERVENI : RICHESSES DE MACÉDOINE ET PERSPECTIVES DE L'AU-DELÀ

Après avoir mis en lumière l'intérêt sincère du texte, nous voudrions nous interroger sur le contexte de la découverte. Comme l'a récemment rappelé Jeffrey Rusten⁴⁷, la présence d'un rouleau dans une tombe ne représente pas un phénomène nouveau⁴⁸. Toutefois,

45. τί ἀπιστοῦσι; οὐ γινώσκοντες ἐ]γύπνια | οὐδὲ τῶν ἄλλων πραγμάτων ἐκαστ[ον], διὰ ποίων ἂν | παραδειγμάτων π[ι]στεύοιεν; col. V, 6-8.

46. Richard Janko, «Reconstructing», p. 51.

47. Jeffrey S. Rusten, «Unlocking the Orphic Doors: Interpretation of Poetry in the Derveni Papyrus between Pre-Socratics and Alexandrians», dans Ioanna Papadopoulou, Leonard Muellner éds., *The Derveni Papyrus*, p. 1-2.

48. En plus du papyrus de Timothée (cf. *infra*, n. 49), on peut rappeler le rouleau (détruit sans doute pendant la restauration) retrouvé à Callatis dans une tombe des IV^e-III^e siècles av. J.-C., (Costantin Preda, «Archaeological Discoveries in the Greek Cemetery of Callatis-Mangalia (IVth-IIIrd Century Before Our Era)», *Dacia* 5, 1961, p. 275-303), ou bien un autre papyrus découvert dans une tombe de la fin du V^e siècle près du Pirée, qui est le papyrus le plus ancien jamais retrouvé,

les exemples dont nous disposons renvoient surtout à des papyrus qui contiennent des textes littéraires bien identifiables, comme le papyrus de Timothée par exemple⁴⁹. Dans d'autres cas, les données archéologiques permettent de faire le lien entre l'enterrement avec un rouleau et l'usage que le défunt en a fait pendant sa vie en tant que support d'écriture. La "tombe du musicien" découverte à Daphni (tombe n. 2) non loin d'Athènes⁵⁰ a bien montré qu'il faut lire la présence d'une pièce de papyrus parmi les objets du trousseau funéraire en relation avec son usage «professionnel» par le défunt : le papyrus y assumait une valeur équivalente à celle des instruments de musique et d'écriture trouvés dans la tombe. À Derveni en revanche, le fait qu'il s'agisse d'un chevalier conduit à supposer, plus vraisemblablement, l'existence d'un lien particulier avec le contenu du texte écrit.

Sa nature de commentaire, autant que l'hétérogénéité des thématiques abordées, fournit un riche éventail de raisons capables de justifier ce lien. On pourrait par exemple accorder de l'importance à l'usage exégétique ou à la doctrine philosophique exprimée dans l'explication cosmologique, en faisant l'hypothèse que le défunt était exclusivement intéressé par les techniques de l'exégèse allégorique, ou à la spéculation philosophique sur l'origine de l'univers. Toutefois, la présence de discours d'ordre religieux introduit également

dont vient de paraître une première publication (cf. *infra*, n. 50). Pour des exemples plus tardifs, cf. Jeffrey S. Rusten, «Unlocking», p. 2.

49. On peut légitimement penser que ce papyrus (*P. Berol.* 8795), recueilli dans une tombe de la seconde moitié du IV^e siècle à Abusir (un faubourg de Memphis), a appartenu, comme le papyrus de Derveni, à un soldat d'Alexandre le Grand, arrivé en Égypte avec l'expédition de 332 av. J.-C. Pour une comparaison entre les deux exemplaires, voir Edoardo Crisci, «I più antichi libri greci. Note bibliografiche e paleografiche su rotoli papiracei del IV-III sec. a.C.», *Scrittura e Civiltà* 23, 1999, p. 40-42 ; Guglielmo Cavallo, Herwig Maehler éd., *Hellenistic Bookhands*, p. 7, 26-27.

50. Dans cette tombe, qui conserve les fragments d'un papyrus connu sous le nom de «Papyrus du Pirée» (cf. *supra*, n. 48), on a également trouvé des restes d'instruments de musique et de tablettes de bois inscrites qui ont permis d'identifier le défunt avec un musicien, probablement poète : Egert Pöhlmann, Martin L. West, «The Oldest Greek Papyrus and Writing Tablets Fifth-Century Documents from the "Tomb of the Musician" in Attica», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 180, 2012, p. 1-16. De manière analogue, la présence de deux rouleaux de papyrus peints sur le mur d'une tombe en Macédoine (Haghios Athanasios) a conduit à imaginer la tombe d'une musicienne, mais sans autres éléments probants (cf. Maria Tsi bidou-Avloniti, «"...Λάρνακ' ἐς ἀργυρέην" (Il. Σ 413)», dans Polyxeni A. Veleni éd., *Μύρτος. Μνήμη Ιουλίας Βοκοτοπούλου*, Θεσσαλονίκη, 2000, p. 544-575.

la possibilité d'un lien avec les thèmes religieux des premières colonnes. Enfin, on imagine mal que la récurrence des thématiques chthoniennes dans les premières colonnes, développées dans une perspective eschatologique, puisse n'être qu'une coïncidence fortuite avec le contexte de la découverte.

C'est pourquoi il est nécessaire de proposer une réflexion fondée sur le contexte historico-archéologique, de manière à déterminer l'existence d'un lien entre les « croyances » du chevalier défunt et l'arrière-plan eschatologique dans lequel s'inscrivent les thématiques religieuses abordées dans le texte.

Les études conduites par les archéologues et les anthropologues nous permettent d'imaginer les rituels funéraires de Derveni comme des cérémonies solennelles appropriées pour un chevalier royal. Les restes retrouvés sur le site laissent supposer que le mort avait été déposé sur une structure monumentale utilisée comme lit funèbre, composée d'au moins 6 colonnes. Le corps avait été richement orné de l'armure, de masques en terre cuite, de deux couronnes et de bijoux d'or. L'état de conservation des ossements indique que la crémation fut un processus long, conduit à température très haute ; à la fin, les os furent ramassés, lavés, enveloppés dans un drap mortuaire précieux, et déposés dans un cratère utilisé comme urne⁵¹, qui fut placé dans une ciste ornée comme une salle de banquet, avec d'autres vases⁵².

Un rituel si magnifique et si onéreux ne se présente toutefois pas comme un cas isolé dans la riche Macédoine de Philippe et Alexandre. On a retrouvé des restes archéologiques semblables dans d'autres sépultures appartenant à de hautes catégories sociales, à Vergina par exemple⁵³. Beaucoup de ces tombes remontent aux iv^e et iii^e siècles, et toutes reflètent la grandeur du royaume à cette époque⁵⁴. Chez les membres de l'élite royale, il était habituel de

51. T&T, p. 153-155. Sur le processus de crémation, cf. Jonathan Musgrave, « Dust and Damn'd Oblivion: A Study of Cremation in Ancient Greece », *The Annual of the British School at Athens* 84, 1990, p. 271-299.

52. T&T, p. 169.

53. Parmi les tombes macédoniennes qui ont conservé des restes du bûcher funéraire, cf. pour exemple la tombe II de Vergina (vraisemblablement de Philippe II), celle de Lyson et Kalliklès à Lefkadia, deux sépultures à proximité de Thessalonique (Phoinikas, Maieuterion), une autre à Pydna, celle de Katerini en Macédoine centrale et une tombe à Hagios Athanasios (cf. T&T, p. 145-147 et n. 67 & 70 pour la bibliographie).

54. Sur les principales tombes macédoniennes, Manolis Andronikos, « Les tombes macédoniennes ».

procéder à l'héroïsation du défunt au cours d'un somptueux rituel de crémation⁵⁵. Cette forme de sépulture est bien connue : on la retrouve dans les poèmes homériques où les honneurs funèbres des plus grands héros de l'épopée rappellent très évidemment les rites attestés en Macédoine⁵⁶. Cette reprise de la coutume homérique avait d'abord pour but de supporter une forte affirmation sociale.

Cependant, la recherche que nous menons, toute partielle qu'elle soit encore, permet de mettre en évidence, dans la réception macédonienne, une symbolique de l'Au-delà bien définie, qui est étrangère à l'imaginaire de l'*epos* : on peut trouver, par exemple, les souverains des Enfers représentés dans des scènes d'épiphanie divine, mais sans atmosphère sombre et terrible, et la même ambiance de célébration préside aux représentations peintes de banquets et sur les *kterismata*⁵⁷. Sans pouvoir entrer ici dans les détails, il faut au moins remarquer que, dans ces tombeaux, s'exprime un imaginaire partagé de l'Au-delà : le mort est replacé dans des scènes claires où Hadès et Perséphone l'accueillent dans sa nouvelle dimension et où les trousseaux funéraires et leurs décorations évoquent une atmosphère de *symposion* où Dionysos joue le rôle du protagoniste. La récurrence de la symbolique du banquet nous conduit à supposer un lien entre les perspectives eschatologiques attestées dans les riches tombes de la Macédoine et l'image du *symposion tôn hosiôn*, rapprochée de la condition du bien-être de l'Au-delà qu'on retrouve aussi dans les *Totenmalher*⁵⁸. Les banquets de l'Au-delà, auxquels les âmes couronnées prenaient part, ont également laissé des traces dans la littérature, en association avec des contextes mystériques : on connaît bien le passage où Platon écrit que « Musée et son fils » réservaient aux âmes des justes de participer, « couronnées et ivres » (ἐστεφανομένους μεθύοντας), aux « banquets des hommes pieux » (συμπόσιον τῶν ὁσίων), et on retrouve une idée semblable dans un

55. Jonhatan Musgrave, « Dust »; T&T, p. 142-143; Beryl Barr-Sharrar, *The Derveni Krater*, p. 30.

56. *Iliade* XXIII, 250-256 & XXIV, 788-804; *Odyssée* XXIV, 65-84.

57. Manolis Andronikos, « Les tombes macédoniennes »; sur les scènes de banquet à Haghiōs Athanasios, Maria Tsibidou-Avloniti, « Η ζοφόρος του νέου μακεδονικού τάφου στον Άγιον Αθανάσιον Θεσσαλονίκης. Εικονογραφικά ζητήματα », *Αρχαία Μακεδονία* 6, 1999, p. 1247-1259.

58. Beryl Barr-Sharrar, *The Derveni Krater*, p. 30. Sur le Totenmahl, cf. Jean-Marie Dentzer, *Le motif du banquet couché dans le Proche-Orient et le monde grec antique du VII^e au IV^e siècle avant J.-C.*, Rome, 1982. Sur l'idée d'une participation, à l'origine, des hommes et des dieux à des banquets partagés, cf. Hésiode, fr.1 M-W.

passage d'Aristophane qui donne le statut de μακάριοι à ceux qui sont destinés à boire du vin une fois parvenus dans l'Au-delà, ornés de couronne (στεφανωμένοι)⁵⁹.

La ressemblance entre ces scénarios est assez claire et pourrait conduire à supposer un usage de la même symbolique, peut-être d'origine mystérique, à la base des moqueries littéraires ainsi que des conceptions de l'Au-delà macédonien. Une telle réception de l'imaginaire de l'Au-delà de type mystérique de la part de ces riches citoyens, qui n'étaient pas membres d'un groupe initiatique, montre un souci pour le trépas et, plus encore, pour la redéfinition de l'identité du mort dans l'Au-delà. Ce phénomène est encore plus plausible dans un contexte comme celui de la Macédoine, où Euripide a écrit les *Bacchantes*⁶⁰ et où témoignages littéraires et découvertes archéologiques démontrent une réelle sensibilité aux affiliations mystériques⁶¹.

CONCLUSIONS. LE PAPYRUS DE DERVENI COMME PORTEUR D'UN SAVOIR RELIGIEUX POUR LE PASSAGE DANS L'AU-DELÀ

En prenant en compte ce cadre épistémologique, on retrouve à Derveni une ritualité funéraire complexe dans laquelle les couronnes pour le mort et la symbolique du banquet jouent un rôle fondamental. Certes le papyrus ne mentionne ni Perséphone, ni Dionysos⁶², mais

59. Platon, *République* 363 c-d ; Aristophane, fr. 504. 6a-9 K-A.

60. Manuela Mari « Al di là dell'Olimpo. Macedoni e grandi santuari della Grecia, dall'età arcaica al primo ellenismo », *Melethmata* 34, 2002, p. 60-66 et bibliographie (p. 60 n. 1) ; pour une lecture des *Bacchantes* où, en plus des thématiques mystériques, la connaissance et Orphée ont également de l'importance, cf. Vincenzo Di Benedetto éd., *Euripide. Le Baccanti*, Milano, 2004, en particulier p. 24-34 & 103-105.

61. Plusieurs lamelles mystériques (cf. *infra*, n. 63) ont été trouvées en Macédoine ; de plus, les sources littéraires attestent d'une certaine diffusion de mouvements mystériques (Posidippe, fr. 118.16ss. A.-B. = *Suppl. Hell.* 705.16ss.), même au sein de la famille royale (Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 2-3). Sur les prétendus liens entre la dynastie macédonienne et le culte dionysiaque, cf. Walter Burkert, « Bacchic *Teletai* in the Hellenistic Age », dans Thomas H. Carpenter, Christopher A. Faraone éd., *Masks of Dionysus*, Ithaca-London, 1993, p. 261-262.

62. Le papyrus de Derveni s'arrête sur un discours portant sur la relation incestueuse entre Zeus et sa mère (col. XXVI). Selon la théogonie des *Rhapsodies* et celle de Hiéronymos et Hellanicos, de ce rapport avec Rhea-Déméter serait née Perséphone, qui, ayant eu à son tour un rapport avec Zeus, aurait conçu Dionysos. Même si West s'est déclaré convaincu de la poursuite du récit dans un autre rouleau

il évoque en revanche des *mustai* en train d'accomplir des gestes rituels en l'honneur des Euménides afin d'apaiser les âmes (col. VI).

Même si placer un objet comme le papyrus de Derveni sur le bûcher n'a pas la même valeur que déposer une lamelle d'or (dont la motivation mystérieuse est assurée⁶³) dans la tombe, il s'agit néanmoins de textes d'ordre religieux faisant partie d'un rituel funéraire. La présence d'initiés dans le papyrus pourrait, en outre, fournir un indice pour retrouver des éléments communs à l'usage de ces textes dans le domaine funéraire, même si le contexte des *mustai* évoqués dans les lamelles est tout à fait différent : dans ce dernier cas, ils s'identifient avec les défunts et représentent les acteurs principaux de la reconnaissance initiatique vérifiée à travers le trépas⁶⁴. Dans le papyrus, d'ailleurs, ces *mustai* interviennent dans une scène rituelle qui, bien qu'orientée vers l'instruction des vivants plus que des morts, partage avec les lamelles une intention prescriptive de l'écriture qui situe les sacrifices des initiés comme un modèle à imiter et non à éviter⁶⁵. En outre, ce rouleau contenait l'exégèse d'un discours sacré, fixé sous la forme d'un poème qui ne pouvait pas être écouté par tout le monde.

Négliger la valeur religieuse de tous ces éléments pourrait conduire à des conclusions qui oblitérent plusieurs éléments significatifs, alors que supposer que le texte fut d'ordre religieux semble moins problématique. On pourrait imaginer qu'il circula parmi les groupes qui agissaient sous le nom d'Orphée et qu'il fut

(naissance de Dionysos, sa mort provoquée par les Titans, anthropogonie de leurs cendres, cf. Martin L. West, *The Orphic Poems*, p. 93-101), nous manquons d'éléments certains sur ce point. L'importance de Zeus pour la perspective de l'auteur est, au contraire, bien attestée (Luc Brisson, « Orphée et l'Orphisme », p. 2872-2882; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus*, p. 164; Alberto Bernabé, « The Derveni Theogony », p. 124).

63. Parmi les nombreuses éditions, Giovanni Pugliese Carratelli, *Le lamine d'oro orfiche. Istruzioni per il viaggio oltremondano degli iniziati greci*, Milano, 2001 (éd. fr. Paris, 2003); Fritz Graf, Sarah I. Johnston, *Ritual texts for the afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*, New York, 2007; Alberto Bernabé, A. Isabel Jiménez San Cristobal, *Instruction for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*, Leiden-Boston, 2008; Radcliffe G. Edmonds éd., « Orphic » *Gold Tablets and Greek Religion*, Cambridge, 2011.

64. Le terme *μύστης* est attesté sur des lamelles provenant de diverses régions de la Grèce (OF 474.16, 493, 493 a, 496 b-e) et dans des textes de longueur et de contenu différents.

65. Dans la col. VI. 8 ss. (cf. *supra*, n. 33), le ton de la prescription positive auprès des *μύσται* est évident.

écrit par un philosophe, dans le but de dispenser des prescriptions rituelles et de confirmer l'autorité de la voix du chantre sur la base d'un cadre de pensée où cosmologie et théologie s'entrelaçaient dans le respect de la meilleure tradition philosophique grecque⁶⁶.

Le lien personnalisé établi entre le papyrus et le mort, d'une part, et l'insistance continue sur la nécessité de participer activement à la vie religieuse, d'autre part, font supposer l'existence d'une conscience des contenus du texte chez le défunt lui-même. Sinon, son dernier utilisateur aurait été victime de cette inconscience critiquée par l'auteur.

En définitive, l'atmosphère d'intellectualisation, qui connote à la fois les conceptions du divin et les pratiques religieuses soumises à une forme d'exégèse, s'adapte bien aux passages littéraires qui décrivaient Orphée comme un savant en matière de religion; elle en donne une force de démonstration renouvelée sur la base de la concordance entre témoignages littéraires, découvertes archéologiques et éléments figuratifs⁶⁷. Une des attestations les plus célèbres du couple écriture-Orphée dans l'horizon de cette tradition est certainement conservée dans la *République* de Platon, où Orphée est rapproché d'un βίβλων δὲ ὁμαδόν, grâce auquel «charlatans et divins itinérants» accomplissaient les sacrifices (καθ' ἃς θνηπολοῦσιν) et promettaient aux individus et aux communautés civiques de les libérer et de les purifier (λύσεις καὶ καθαρμοί). Cette description, certes satirique, affirme l'existence

66. André Laks «Between Religion and Philosophy»; Glenn W. Most, «The Fire Next Time»; Dirk Obbink «Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries», dans André Laks, Glenn W. Most éd., *Studies*, p. 34-54; Gábor Betegh, *The Derveni Papyrus*, p. 348-380; Michael Frede, «On the Unity and the Aim of the Derveni Text», *Rhizai* 1, 2007, p. 9-33.

67. ἦδη νυν αὔχει καὶ δι' ἀψύχου βορᾶς | σίτοις καπήλευ' Ὀρφέα τ' ἄνακτ' ἔχων | βάκχευε πολλῶν γραμμάτων τιμῶν καπνούς, Euripide, *Hippolyte*, 952-954 (cf. Walter Burkert, «Craft versus Sect», p. 10-11; A. Isabel Jiménez San Cristobal, «Los orfeotelestas y la vida órfica», dans Alberto Bernabé, Francesc Casadesús éd., *Orfeo*, p. 771-800); οὐδέ τι φάρμακον | Θρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς | Ὀρφεῖα κατέγραψεν | γῆρυς, Euripide, *Alceste*, 966-969 (cf. Fritz Graf, «Orpheus: A Poet among Men», dans Jan Bremmer éd. *Interpretation of Greek Mythology*, London, 1988, p. 80-106). Il faut souligner l'affinité entre cette scène et celle peinte sur une coupe à figures rouges, ARV² 1401,1 (420-410 av. J.-C., Corpus Christi College, Cambridge), cf. William K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement*, London, 1952, p. 36-39; Christopher A. Faraone, «L'ultima esibizione: necromanzia e una testa cantante a Lesbo», dans Giulio Guidorizzi, Marxiano Melotti éd., *Orfeo e le sue metamorfosi*, Roma, 2005; Claude Calame, «Le papyrus de Derveni», § 1. Voir aussi Marcel Detienne, *L'écriture*, p. 113-121.

de « livres » à contenu religieux qui circulaient sous l'autorité du chantre thrace et de Musée et qui étaient utilisés pour accomplir des sacrifices appelés « initiations » (ἄς δὲ τελεταὶ καλοῦσιν) par les officiants eux-mêmes⁶⁸. Il est très difficile de dire si le papyrus de Derveni fut effectivement utilisé lors de pratiques initiatiques⁶⁹. On peut toutefois reconnaître que la participation d'un texte – où il est question des rituels pour les âmes et de l'origine de l'univers – à un rite de passage aussi complexe entre ce monde et l'Au-delà pourrait trouver une raison plausible dans le lien entre les attentes de l'Au-delà du chevalier macédonien déposé sur le bûcher et le contenu établi par ce type spécifique d'écriture religieuse qui, de façon nouvelle pour l'époque, a réuni des prescriptions rituelles, des conceptions eschatologiques et un savoir cosmologique sous le nom d'Orphée et de ses énigmes sacrées.

La scène, alors, semblerait en tout point comparable à celle de l'amphore apulienne contemporaine de la tombe de Derveni, où on reconnaît le défunt, un rouleau de papyrus dans la main, assis en face du chantre thrace représenté dans l'acte de chanter⁷⁰.

valepiano@gmail.com

68. Platon, *République* 364b-e = *OF* 573 T. I; cf. Walter Burkert, « Craft versus Sect », p. 8-11 ; Marcel Detienne, *L'écriture*, p. 113 ; Fritz Graf, « Derveni and the Ritual », p. 4-5 ; Claude Calame, « Le papyrus de Derveni », § 1.

69. Pour une interprétation rituelle du papyrus de Derveni, cf. Claude Calame, « Le papyrus de Derveni » et Alberto Bernabé, « On the Rites ».

70. Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, inv. n. 540 (330-320 av. J.-C.), cf. Ricardo Olmos, « Iconographical Notes on the Orphic Tablets », dans Alberto Bernabé, A. Isabel Jiménez San Cristóbal, *Instructions*, p. 280-282 ; Christopher Riedweg, « Initiation – Death – Underworld. Narrative and Ritual in the Gold Leaves », dans Radcliffe G. Edmonds éd., « *Orphic* » *Gold Tablets*, p. 52-53, avec bibliographie. – Je suis très reconnaissante aux organisateurs du colloque tenu à Modène de m'avoir donné l'occasion d'exposer les résultats de mon travail. Je tiens aussi à remercier vivement tous ceux qui m'ont assistée et stimulée de quelque façon que ce soit dans l'élaboration de ce texte et, notamment, ceux qui ont participé au séminaire doctoral qui a eu lieu en 2009-2010 à l'Université de Pise dans le département de Philologie classique, ainsi que Riccardo Di Donato, Franco Ferrari et Maria Serena Funghi, pour leur aide et leur soutien précieux. J'expose ici les premiers résultats d'une recherche conduite sous la direction de M.S. Funghi à l'Académie « La Colombaria » de Florence, subventionnée par une bourse en l'honneur de Francesco Adorno financée par l'« Ente Cassa di Risparmio » de Florence.